

La política y lo político : en el entrecruzamiento del posfundacionalismo y el psicoanálisis	Titulo
Rossi, Miguel Ángel - Compilador/a o Editor/a; Mancinelli, Elena - Compilador/a o Editor/a; Rossi, Miguel Ángel - Autor/a; Ferrás, Graciela Liliana - Autor/a; Mancinelli, Elena - Autor/a; Barros, Sebastián - Autor/a; Márquez Broggini, Maximiliano Jorge - Autor/a; Laleff Ilicff, Ricardo J. - Autor/a; Muniagurria, Mandela - Autor/a; Yagüe, Pedro - Autor/a; Abadi, Florencia - Autor/a; Lizárraga, Fernando - Autor/a;	Autor(es)
Buenos Aires	Lugar
Instituto de Investigaciones Gino Germani CLACSO	Editorial/Editor
2020	Fecha
	Colección
Política; Psicoanálisis; Subjetividad; Neoliberalismo; Lacan, Jacques;	Temas
Libro	Tipo de documento
* http://biblioteca.clacso.org/Argentina/iigg-uba/20200923022929/La-politica-y-lo-politico-IIGG.pdf	URL
Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual CC BY-NC-SA http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.org>

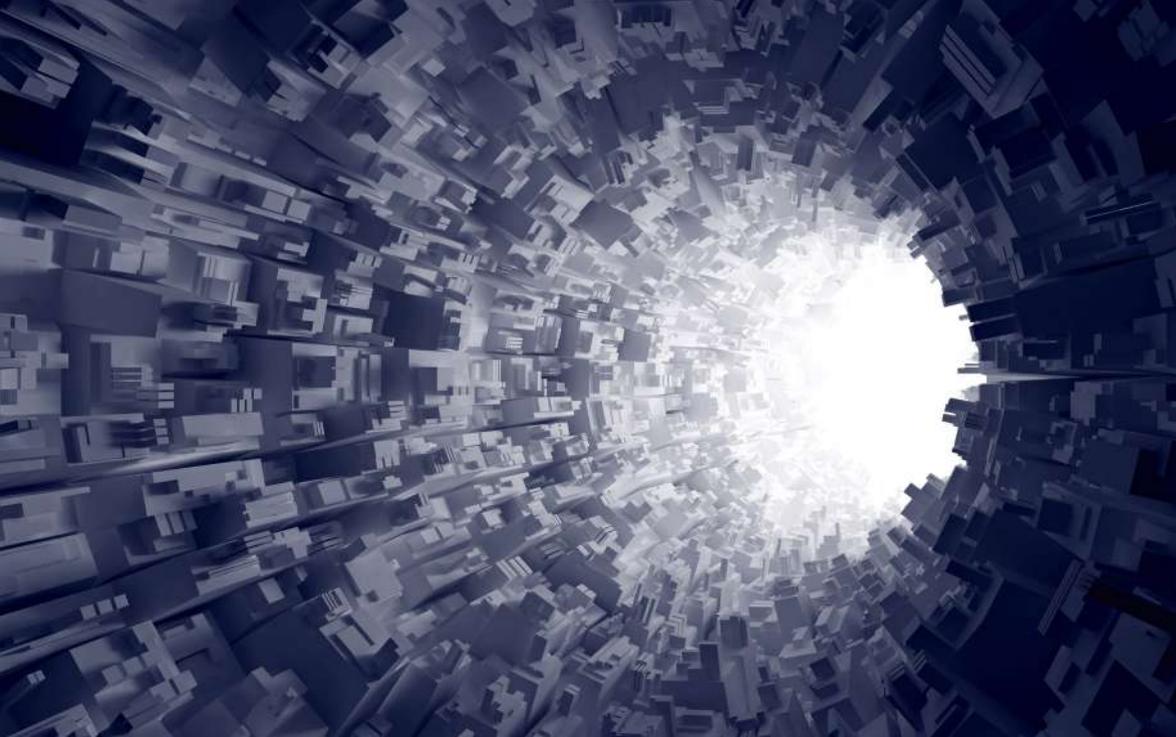
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.org





Miguel Rossi | Elena Mancinelli
[compiladores]

La política y lo político

En el entrecruzamiento del
posfundacionalismo y el psicoanálisis



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | GINO
GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



Rossi, Miguel Angel

La política y lo político en el entrecruzamiento del posfundacionalismo y el psicoanálisis / Miguel Angel Rossi ; Elena Mancinelli ; compilado por Miguel Angel Rossi ; Elena Mancinelli. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA, 2020.

Libro digital, PDF - (IIGG-CLACSO)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-29-1863-1

1. Psicoanálisis. I. Mancinelli, Elena. II. Título.

CDD 150.195

Otros descriptores asignados por la Biblioteca virtual de CLACSO:

Psicoanálisis / Posfundacionalismo / Política / Político / Real / Simbólico / Imaginario / Dislocación / Subjetividad / Lazo Social / Neoliberalismo / Lacan

Esta publicación ha sido sometida al proceso de referato doble ciego.

LA POLÍTICA Y LO POLÍTICO

EN EL ENTRECRUZAMIENTO DEL
POSFUNDACIONALISMO Y EL PSICOANÁLISIS

Miguel Rossi | Elena Mancinelli
[compiladores]

Miguel Ángel Rossi
Graciela L. Ferrás
Elena Mancinelli
Sebastián Barros
Maximiliano Jorge Márquez Brogini
Ricardo Laleff Ilieff
Mandela Muniagurria
Pedro Yagüe
Florencia Abadi
Fernando Lizárraga



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | GINO
GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



CLACSO



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

**IIGG | GINO
GERMANI**

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Martín Unzué - Director

Carolina De Volder - Coordinadora del Centro de Documentación e Información

Rafael Blanco, Daniel Jones, Alejandro Kaufman, Paula Miguel, Susana Murillo, Luciano Nosetto,

Facundo Solanas, Melina Vazquez - Comité Editor

Sabrina González - Coordinación técnica

Instituto de Investigaciones Gino Germani

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

Pte. J.E. Uriburu 950, 6° piso | C1114AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina | www.iigg.sociales.uba.ar



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO SECRETARÍA EJECUTIVA

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

EQUIPO EDITORIAL

María Fernanda Pampín - Directora Adjunta de Publicaciones

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

María Leguizamón - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

ISBN 978-950-29-1863-1



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercialCompartirIgual 4.0 Internacional

ÍNDICE

Introducción. La política y lo político en el entrecruce del Posfundacionalismo y el psicoanálisis <i>Miguel Ángel Rossi y Elena Mancinelli</i>	11
Lacan y el posfundacionalismo <i>Miguel Ángel Rossi</i>	15
Maquiavelo y la naturaleza de <i>ogni città</i> . La experiencia de una escritura de lo político en la lectura de Claude Lefort <i>Graciela L. Ferrás</i>	41
Heterogeneidad, estética y política en el pensamiento de Jacques Rancière <i>Elena Mancinelli</i>	69
Posfundacionalismo, el origen de la diferencia y el momento instituyente <i>Sebastián Barros</i>	83
Representando lo imposible. Posfundacionalismo y diferencia ontológica en el pensamiento de Ernesto Laclau <i>Maximiliano Jorge Márquez Broggin</i>	107
La reserva liberal en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau <i>Ricardo Laleff Ilieff</i>	143

<i>No matarás: La demanda vulnerable del Otro, la conmoción del yo</i> <i>Mandela Muniagurria</i>	165
<i>El materialismo en disputa: Walter Benjamin y León Rozitchner</i> <i>Pedro Yagüe y Florencia Abadi</i>	191
<i>La democracia ante el estalinismo de mercado y el asalto neoconservador</i> <i>Fernando Lizárraga</i>	205

Mandela Muniagurria*

NO MATARÁS: LA DEMANDA VULNERABLE DEL OTRO, LA CONMOCIÓN DEL YO

INTRODUCCIÓN

¿Es posible pensar una comunidad política fundada en el imperativo de *no matar*? La pregunta es profusa y el intento de respuesta supone el tratamiento de otros interrogantes no menos complejos: ¿hay comunión o divorcio entre las dimensiones política y ética-moral? ¿Existen tales dimensiones? ¿Existe una violencia irreductible y, por tanto, cierta economía de la misma?

Abordaremos estos interrogantes de largo derrotero en la tradición de pensamiento occidental a partir de ciertas consideraciones que se desprenden de la sugerente y revisada carta enviada por Oscar del Barco en el año 2005 a la revista *La Intemperie*. Ésta fue redactada a propósito de la publicación en el número anterior del mismo periódico, de los extractos de una entrevista hecha a Hector Juvé, quien fuera militante de lo que se denominó el Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP), organización a la que Oscar del Barco brindó apoyo logístico y estratégico junto a otros intelectuales argentinos vinculados en

* Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (IIGG-FSOC-UBA). Becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

torno al grupo Pasado y Presente.¹ La intervención del teórico cordobés provocó un debate reflejado no exclusivamente en el propio correo de lectores de *La Intemperie*, sino también en otras importantes publicaciones del universo intelectual argentino, tales como *Conjetural*, *Confines*, *Lucha Armada*, *Acontecimiento* y *El Ojo Mocho*. Las mismas fueron compiladas en el año 2007 por la Universidad de Córdoba bajo el título *No matar. Sobre la responsabilidad*. Creemos que allí conviven reflexiones de notoria valía porque evidencian profundas interrogaciones acerca del hacer ético-político. De igual forma, consideramos que la epístola de Oscar del Barco pone de relieve una serie de inquietudes sobre el anudamiento ontológico que supone el estar alojado por un Otro, que aquí pretendemos indagar. La carta es, de cierta forma, una asunción íntima de la responsabilidad por el asesinato de seres humanos, pero es también una reflexión acerca de la reivindicación del *no matar* como principio político fundamental.

El presente trabajo tomará como punto de partida los interrogantes suscitados a partir de la lectura de la mencionada carta, hacia un análisis acerca de la noción de responsabilidad, marcando un camino de indagación en torno a la constitución del sí mismo y la posibilidad de su agencia ética: la exposición vulnerable en la que se encuentra al momento de su surgimiento, la marca que le deja el encuentro con un Otro. ¿Puede éste actuar éticamente, estando alojado por algo de lo que no puede dar cuenta? Hablar de la formación del sujeto resulta una empresa imposible en la medida en que este se encuentra habitado por una opacidad originaria que interrumpe todo relato que pretenda hacer de sí mismo. En efecto, se trata de un momento velado porque el sujeto fracasa en el intento de responder acabadamente a la interrogación sobre su origen, quedando siempre un resto que no conoce, a saber, el momento de su subjetivación, el momento de su emergencia. Creemos que la reflexión que aquí convoca la lectura de la epístola firmada por del Barco nos permitirá dirigirnos, recorriendo ciertas aristas del pensamiento de Emmanuel Levinas —a quien el propio autor cordobés toma como referencia en su intervención—, hacia una indagación acerca de las consideraciones de Judith Butler en torno a la vulnerabilidad y opacidad primaria del sujeto, subrayando la dimensión social y desposeída del sí mismo como condición de posibilidad de toda responsabilidad.

Así, nos abocaremos en un primer apartado a una lectura de la carta, atendiendo especialmente a la dimensión de contradicción so-

1 Acerca del apoyo del grupo Pasado y Presente al Ejército Guerrillero del Pueblo, ver Raúl Burgos (2004).

bre la que —indica el autor— se sostiene la demanda de *no matar*, señalando las filiaciones evidenciadas con el pensamiento de Emmanuel Levinas acerca de la demanda ética del Otro, y revisitando algunas de las lecturas críticas efectuadas a los principios que se pueden desprender de la misma en su dimensión “impolítica”, así como también las réplicas del autor cordobés.

En tal sentido, en un segundo apartado abordaremos el vínculo que el autor hace evidente con la ética de Levinas, recuperando algunos de los principales argumentos presentes en *Totalidad e infinito* (2002) y atendiendo, entre otras, a las nociones de rostro, Otro, asimetría, infinitud. Es que consideramos que la comprensión levinasiana de la relación ética como relación asimétrica resulta central para pensar no únicamente la desprotección y precariedad del sí mismo sino también la *infinita* alteridad del Otro.

Sospechamos que la carta de Oscar del Barco no sólo pone de relieve la pregunta por las derivas políticas de una ética que atienda al llamado del Otro, sino también que allí se produce una articulación entre la dimensión singular de la agencia —el texto comienza con la asunción de responsabilidad por el asesinato de seres humanos particulares— y otra más bien colectiva, del orden político común. Por ello, hacia un segundo apartado nos centraremos en el argumento que Judith Butler ofrece en *Dar cuenta de sí mismo* (2009) respecto de la envergadura de la presencia de un Otro en el surgimiento del sujeto como tal; presencia que se da en un sentido persecutorio y que desposee y expone al yo a su precariedad, siendo al mismo tiempo origen de lo ético, en tanto supone la huella de la socialidad. Al mismo tiempo, retomaremos la reposición crítica que realiza de la obra del autor lituano, y marcaremos aquello que consideramos es el principal distanciamiento de Butler; a saber, la ética como apuesta eminentemente colectiva. No se tratará de advertir en Levinas una negativa a pensar lo social, sino de señalar las derivas políticas que encuentra la pensadora estadounidense al leerlo.

Hacia el final, procuraremos indicar algunas cuestiones en torno a la fundamentación de la responsabilidad en una disposición del sí mismo. Indicar, en efecto, que la responsabilidad ética pone de relieve un desajuste, un reverso de lo político, en la medida en que marca cierta dimensión colectiva de la agencia del sujeto, desbordándolo en la socialidad que le es constitutiva.

NO MATARÁS, O CÓMO SER ONTOLÓGICAMENTE CON OTROS

En el año 2004 se publicaron en la revista *La Intemperie*, extractos de una entrevista que se hizo a Héctor Juvé, un militante de la

izquierda guevarista argentina, para el documental “La guerrilla que no fue”, del Centro de Capacitación Cinematográfica de la Ciudad de México. Allí, relata cómo el Ejército Guerrillero del Pueblo, organizado y financiado por las iniciativas de Ernesto “Che” Guevara, llevó a cabo un intento —frustrado— de articulación de un foco guerrillero en el norte argentino, particularmente en la provincia de Salta.² Jouvé narra con franqueza la forma en que el proyecto fue debilitándose con el paso de los meses, no solamente por el hambre y las dificultades propinadas por las circunstancias —la vida en la selva, la falta de alimento, los objetivos que iban revelándose inaccesibles— sino también por el accionar de la propia organización. Ante el peligro de una inminente “traición”, sustentado en la sospecha de ciertos partícipes de la agrupación que expresaban demasiado cansancio, hambre, o incluso signos de reprobación del proyecto en general, fue llevada a cabo una serie de fusilamientos a algunos miembros del grupo que el entrevistado relata con pesar. Sobre el asesinato de uno de ellos, reflexiona: “yo creo que fue un crimen, porque [Bernardo Groswald, miembro de la guerrilla] estaba destruido, era como un paciente psiquiátrico. Creo que de algún modo somos todos responsables, porque estábamos en eso, en hacer la revolución” (Jouvé, 2014: 17).

Son esos “crímenes”,³ evidenciados en la entrevista de Jouvé, los que empujan a Oscar del Barco a redactar una carta publicada ese mismo año en la sección del correo de lectores de la revista y, en sus palabras, a “tomar conciencia (...) de la gravedad trágica de lo ocurrido” (del Barco, 2014a: 35). El escrito funciona de alguna forma como una asunción de responsabilidad por el asesinato de seres humanos identificables; asesinato del cual asume participación implícita, habiendo formado parte y apoyado las actividades de la organización. Es desde allí, a partir de esa reflexión personal, que del Barco se conduce hacia una consideración más bien general sobre el imperativo de *no matar* como principio político fundamental. Él sostiene:

2 La iniciativa fue articulada por Jorge Ricardo Masetti, conocido por sus compañeros como Comandante Segundo, promotor de la organización en Argentina y punto de enlace con el distinguido revolucionario argentino en Cuba. Su rastro se perdería en el año 1964 en la selva salteña de Orán, en la organización del foco guerrillero que relata Jouvé.

3 Una propuesta de análisis del discurso de la carta de Del Barco (Greco, 2010), remarcaría la forma en que la nominación de los asesinatos es sintomática de su legitimación o, por el contrario, de su reprobación. Así, en el contexto de la guerrilla, los asesinatos eran calificados como “ajusticiamientos” o “fusilamientos”. Las referencias discursivas en la carta de Del Barco (como también las del testimonio de Jouvé en donde, podría sostenerse, conviven ambas formas de nominación) hacen innecesarias las muertes, así como también imposible la posibilidad de la revolución.

Más allá de todo y de todos, incluso hasta de un posible dios, hay el *no matarás*. Frente a una sociedad que asesina a millones de seres humanos mediante guerras, genocidios, hambrunas, enfermedades y toda clase de suplicios, en el fondo de cada uno se oye débil e imperioso el *no matarás*. Un mandato que no puede fundarse o explicarse, y que sin embargo está aquí, en mí, en todos, como presencia sin presencia, como fuerza sin fuerza, como ser sin ser. No un mandato que viene de afuera, desde otra parte, sino que constituye nuestra inconcebible e inaudita inmanencia. (Del Barco, 2014a: 36)⁴

Así es como el principio de *no matar* se erige sobre una contradicción (“como presencia sin presencia, como fuerza sin fuerza, como ser sin ser”), que de alguna forma es la imposibilidad de su practicidad.⁵ Oscar del Barco sabe que existen violencia y asesinato, pero al mismo tiempo marca la centralidad de sostener la envergadura de la vida humana. No únicamente por lo que supone actualizar y recordar su valor, sino también, para subrayar la envergadura que el *no matarás* tiene como cimiento de toda comunidad, de todo lazo. En sus palabras,

Sé, por otra parte, que el principio de *no matar*, así como el de amar al prójimo, son principios imposibles. Sé que la historia es en gran parte historia de dolor y muerte. Pero también sé que sostener ese principio imposible es lo único posible. Sin él no podría existir la sociedad humana. Asumir lo imposible como posible es sostener lo absoluto de cada hombre, desde el primero al último. (Del Barco, 2014a: 37)

Así, el argumento de la carta se despliega en un movimiento pendular entre lo singular y lo político, entre la asunción personal y autobiográfica de su escritor, y una serie de consideraciones más amplias sobre la ética, la responsabilidad, la escucha ante el llamado del Otro, y la comunidad. La conjugación de términos y expresiones como “llama-

4 Las cursivas corresponderán, salvo que se indicase lo contrario, a los textos originales.

5 Como fue mencionado en la introducción, la carta motivó un vasto número de respuestas. Tres de ellas —las de Jorge Jinkis, Juan B. Ritvo y Eduardo Grüner, publicadas en la revista *Conjetural*— entablaron un diálogo de varias intervenciones con el propio del Barco, cuyas réplicas fueron publicadas en el sitio web *El interpretador*. En una de ellas, éste respondió a las críticas respecto de la imposibilidad del *no matarás*. Sostuvo: “Para mí el *no matarás* es imposible (porque de hecho se mata), y (...) a su vez, es lo único posible (porque si se asumiera el *matar* como un principio no existiría la humanidad). Decir ‘asumir lo imposible como posible’ equivale a decir ‘asumir el *no matar* como si se pudiera o fuera posible *no matar*’” (del Barco, 2014b: 173).

do”, “Otro”, o el mismo “no matarás” en la intervención de Oscar del Barco, nos advierte acerca de una filiación con el pensamiento de Emmanuel Levinas —sobre la cual más adelante profundizaremos— que sobreviene ineludible. Y señalamos esta correspondencia porque, si bien el imperativo de *no matar* tiene una estirpe judeocristiana —que el pensador además pone de manifiesto—, existe una mediación que no es de primera mano religiosa sino más bien existencial.⁶ Creemos que ello pone de relieve la raigambre más honda en la que se sostiene el *no matarás* en tanto principio *ético* ordenador, en la medida en que marca una presencia de lo Otro en la propia constitución del ser. Y ello aparece fundamentalmente en el desplazamiento entre las dos dimensiones más arriba mencionadas, una singular y una común, ambas anudadas en el propio decir del autor. En otras palabras, el propio ejercicio argumentativo y testimonial que practica Oscar del Barco hace también, de alguna forma, al corazón de su planteo: la extranjería presente en la mismidad del yo como origen de lo responsable.

Ello aparece también hacia el final de la epístola, cuando entabla una discusión con el poeta Juan Gelman⁷ (y no ya en tanto poeta sino como militante de significativo peso en la organización armada Montoneros) al señalar su responsabilidad “directa” (2014a: 38) por la muerte de policías, militares, e incluso militantes de su misma organización. Allí, del Barco reclama: “[Gelman] debe confesar esos crímenes y pedir perdón por lo menos a la sociedad. No un perdón verbal sino el perdón real que implica la supresión de *uno mismo*” (2014a: 38, las cursivas son nuestras). Ahora bien, ¿de qué trata la supresión de uno mismo? La aclaración nos la ofrece el propio autor cuando, en respuesta a la interpretación de Jorge Jinkis, quien supone se trata de un “acto suicida” (Jinkis, 2014: 139),⁸ sostiene: “Yo no entiendo ‘supresión de sí’ como suicidio sino como exceso, como *más* del yo o como estado extático del más-allá-del-hombre (...) suprimirse a sí mismo quiere decir ir más allá de sí” (del Barco, 2014b: 188). Si bien

6 Mediación que da cuenta, al mismo tiempo, de un del Barco ya alejado del marxismo como ideología dominante, que bordeó el existencialismo heideggeriano.

7 La crítica del autor cordobés al poeta se da en respuesta a sus declaraciones en una entrevista que le hicieran para el periódico español *El País* en la que, en referencia a los acontecimientos de la última dictadura militar argentina, Gelman señala la importancia de perseverar en una lucha por la verdad y la memoria como valores cívicos (véase Rodríguez Marcos, 2004). Del Barco, en su epístola, le reprocha no adoptar una actitud similar con sus propios actos.

8 “Digamos, sí, que el llamado de Del Barco, la denuncia, el reclamo, la invocación a pedir perdón, no un perdón verbal, un perdón verdadero, el perdón que llega a ‘la supresión de sí mismo’, es un acto suicida, es, en sus términos, un crimen, un asesinato del alma” (Jinkis, 2014: 139).

algunas de estas cuestiones serán retomadas páginas adelante cuando revisemos ciertas aristas tanto del pensamiento de Levinas como el de Butler, bien podría argumentarse que muchas veces ir más allá de sí, dar cuenta de lo desconocido en la mismidad, dar lugar a la marca de la alteridad que lleva el yo, supone una cierta sustitución de sí, una *desposesión*.

La carta de Oscar del Barco suscitó un profuso debate colmado de animados intercambios sobre el pasado reciente. Pasado al que muchos de los firmantes de las vastas cartas al correo de lectores se habían visto notablemente comprometidos. Una de las críticas más habituales a la intervención del pensador cordobés, fue su tachadura de “apolítica”, en la medida en que sus desprendimientos —replicamos aquí las principales ideas de tales apreciaciones— no fueran del orden de lo posible, del cabal funcionamiento de lo social, sino más bien de lo moral kantiano, del deber ser. En este sentido, recuperaremos una de ellas en la medida en que su argumentación anuda dos dimensiones que el presente trabajo busca señalar: una colectiva y otra más bien singular. Además, su reposición nos interesa porque la respuesta que del Barco le ofrece pone de relieve cierta sugerencia acerca de una subjetividad *ontológicamente otra* que aquí pretendemos subrayar. Inscripta en el debate y compilada en *No matar. Sobre la responsabilidad*, es mencionada párrafos atrás, y pertenece a Juan B. Ritvo en su segundo⁹ análisis de la cuestión. El título que le da a su intervención ya anticipa su argumento: “El hecho maldito: la segregación”. En efecto, el psicoanalista subraya que el *no matarás* es un principio impracticable, imposible de ser elevado a norma universal, en la medida en resulta inviable incluir a los enemigos bajo tal precepto.¹⁰ Sosteniendo la necesidad de una segregación constitutiva de todo orden comunitario, Ritvo afirma que toda dimensión política implica la configuración de una distinción, siguiendo a Carl Schmitt, de amigos y enemigos: “La estratificación de toda la existencia humana (...) se ha practicado en torno al hecho primario, absoluto e inevitable de la segregación” (Ritvo, 2014: 247). Por otro lado, el autor analiza la importancia de la segregación en el nivel de la singularidad, señalando

9 El intercambio es de doble réplica: a partir de la publicación de la carta en *La Intemperie*, Ritvo publica junto a Grüner y Jinkis en la revista *Conjetural*. Un mes después, el filósofo les contesta en el sitio web *El interpretador*. Las respuestas no tardan en llegar: en el siguiente número de *Conjetural* le responden. La última intervención es de Del Barco en el mismo espacio.

10 “Eleva el *no matarás* a norma universal e incondicional es no sólo levantar una norma absolutamente inaplicable (...) sino una manera de desentenderse radicalmente del presente, de las condiciones propias de la existencia humana y de la propia historia” (Ritvo, 2014: 246).

do la importancia de una “segregación primitiva del cuerpo materno” (Ritvo, 2014: 248), una separación del hijo de la propia madre, para dar lugar a la constitución de su subjetividad.

En su respuesta, del Barco se pregunta si tanto la hospitalidad derrideana como el principio cristiano que reza *ama a tus enemigos* o incluso la ética levinasiana, pueden ser reducidos a “inaplicables”. Asimismo, discute especialmente con la idea de una constitución de la subjetividad sustentada exclusivamente en la segregación:

Por supuesto que uno debe separarse y se separa no sólo del cuerpo materno sino de todos los cuerpos. Pero se trata de una separación a nivel de la constitución empírica del sujeto y no de una separación, me repito e insisto, “ontológica”: nadie ha visto ni verá nunca un ser humano *sin otro*, flotando como una mónada en el espacio, por cuanto el ser humano, el sujeto o el “yo” (tachado, por supuesto, o, lo que igual, *infinito*), es (también tachado, porque es más-que-ser) esencialmente el otro (el “otro” y el “extranjero” son, como dice P. Celan, *lo más propio de uno mismo* (...)) Digamos, entonces, que el *prójimo* (uno mismo —recuerda Levinas— es en el amor al prójimo) *se da* como y en el puro amor; y esto no tiene nada que ver con la diferencia y separación *obvia* —Ritvo dice “segregación”— entre individuos *a nivel social*. (2014b: 297)

Hay un punto sobre el que podríamos detenernos aquí. El mandato de no matar, creemos, marca el origen de lo colectivo en dos aspectos. Por un lado, podríamos decir que éste puede y de hecho debe fundar lo social porque sin el *no matarás*, habría siempre posibilidad de *matarás*, descontrol o ausencia de ley. Por otro lado, la cuestión aparece en la propia constitución de la subjetividad: del Barco lo subraya cuando dice que el sujeto está *tachado*, que es *esencialmente otro*, que está habitado por algo extranjero, independientemente de la existencia de guerras, de amigos y enemigos —no la niega—, de la segregación *a nivel social*. Que del Barco hable el lenguaje de la ética —“más allá de todo y de todos, incluso hasta de un posible dios, hay el *no matarás*” (2014a: 36)— no implica que desconozca las tribulaciones del mundo. Sino que hay algo del orden de la responsabilidad que no tiene únicamente una potencia individual —como la tiene también su historia particular—. Se trata de una presencia “ontológica”, de una cohabitación primaria y primera, que se da con el ser. Consideramos por ello que es preciso volver a Levinas. Porque un señalamiento acerca de la dimensión siempre otra del sujeto —cuestión que le supone una opacidad sobre sí mismo que no puede acabadamente desentrañar, y que analizaremos más adelante con Judith Butler— reverbera necesariamente en la advertencia de Levinas sobre la centralidad del

encuentro con un Otro. Se trata de un encuentro que conmueve, incomoda y *hace* a la subjetividad. Hablamos de “volver” en términos no meramente cronológicos (Levinas lo precede a del Barco en esos términos), ni porque su nombre aparezca en varias de las líneas de la carta, sino porque el propio del Barco *lo habla*, porque muchas de sus cavilaciones rondan en torno a ese lenguaje que es, de cierta forma, un lenguaje levinasiano.

MISMO Y OTRO

Hablar de una “presencia ontológica” al recuperar a un pensador como Emmanuel Levinas puede ser, al menos, problemático. Es que en su obra, la ontología aparece vinculada a una tradición filosófica occidental —de Platón a Heidegger— que no ha cesado de ejercer una violencia con el ser en su propósito de conocerlo. Y el propio conocer, según Levinas, es un acto violento, un acto de aprehensión del ser, en la medida en que supone ignorar su alteridad, su peculiaridad, su carácter Otro. Así, la ontología —particularmente la heideggeriana— se constituye como una “filosofía de la potencia” que “subordina la relación con el ser en general (...) y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía” (Levinas, 2002: 70). Aquello que intentamos bosquejar al referirnos a cierto orden ontológico es más bien distinto: se trata de señalar la presencia de una alteridad que se da junto con el ser, más específicamente con su mismidad,¹¹ que está presente en su constitución.¹² Que el ser está ontológicamente alojado por una extranjería. Creemos que en este sentido, la filosofía y la ética levinasianas ponen de relieve el modo en que el ser de lo Mismo está habitado por el encuentro con un Otro, y que es ese encuentro el que hace posible toda responsabilidad ética. Dada la densidad del asunto y la vasta y prolífica obra de Levinas, elegiremos concentrarnos particularmente en *Totalidad e infinito*, por ser de los escritos más representativos del autor. Creemos que allí se condensan algunos de sus pronunciamientos más profundos sobre el lazo ético que aquí buscamos destacar.

El escrito discute con una filosofía occidental —entendida como ontología— cuya búsqueda siempre ha sido la de aprehender al ser, ya

11 Por mismidad o Mismo —término utilizado por el propio Levinas— nos referiremos a la comprensión levinasiana de la identidad. Es posible entenderla en una dimensión de yoidad: el yo es siendo sí mismo, morando y existiendo *en sí*, autóctonamente o, en otras palabras, su “existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece” (Levinas, 2002: 60).

12 Así como también en el ser de la subjetividad, del que nos ocuparemos en el tercer apartado cuando retomemos ciertas consideraciones de Judith Butler.

sea conociéndolo —empresa, destaca Levinas, siempre imposible—, reduciéndolo o quitándole su alteridad, asegurando su inteligencia o llevándolo a la nada.¹³ En otros términos, “la relación con el ser, que funciona como ontología, consiste en neutralizar el ente para aprehenderlo o para apresararlo. No es pues una relación con lo Otro como tal, sino la reducción de lo Otro al Mismo” (Levinas, 2002: 70). Es decir, no existe una pretensión genuina por establecer un acercamiento que atienda a lo Otro del ser, ya que en la medida en que se supone que es posible “abarcar o englobar con el pensamiento la totalidad del ser” (Levinas, 2002: 53), se olvida que hay algo que le es propio y que resulta inalcanzable, singular y, al mismo tiempo, *infinito*. Y es infinito porque es esa noción la que permite dar cuenta de aquello desbordante de lo Otro —incluso puesto en términos de subjetividad, a saber, del Otro como sujeto—. En efecto, en una de las primeras páginas de la obra se puede leer: “Este libro se presenta entonces como una defensa de la subjetividad, pero no la tomará al nivel de su protesta puramente egoísta contra la totalidad, ni en su angustia ante la muerte, sino como fundada en la idea de lo infinito” (Levinas, 2002: 52). La infinidad —del Otro— se figura como aquello que rechaza la totalidad —del ser absoluto mentado por la filosofía tradicional—, que impide la integración o, dicho de otro modo, como aquello que —tal como señala Levinas en una serie de entrevistas realizadas y publicadas bajo el título de *Ética e infinito* (2015)— implica “un pensamiento de lo Desigual” o “la presencia del infinito en un acto finito” (Levinas, 2002: 77).

La categoría de infinito supone al mismo tiempo la introducción de una noción de subjetividad en el pensamiento del autor. Como señala Levinas, la infinidad se presenta bajo la forma de la revelación; es decir que el movimiento que tiene el encuentro entre el Mismo y el Otro¹⁴ ya no será, como supone la ontología, de aprehensión, captura o conocimiento, sino más bien de revelación y a la *inversa*: lo infinito del Otro “se produce como revelación, como una puesta en *mí* de su idea” porque, para sorpresa del Mismo, el Otro contiene “más de lo que es posible contener” (2002: 52), porque lo trasciende en su sin-

13 En verdad, Levinas señala que la aprehensión, el conocimiento o la nominación completa o acabada del ser es imposible, de modo tal que la operación que ha llevado a cabo la ontología no ha sido otra que la de ilusoriamente producir un saber del ser que no era tal, sino que se trataba en verdad de un saber de la propia mismidad, apareciendo la ontología como “la reducción de lo Otro a lo Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser” (Levinas, 2002: 70). Tal cuestión será tratada con mayor detenimiento unos párrafos más adelante.

14 Es decir, entre el yo en tanto sujeto y un Otro o, en otros términos, entre la filosofía occidental y su Otro objeto de conocimiento, a saber, el Ser.

gularidad, porque el Otro es aquel sobre el cual el Mismo “no puede poder” (2002: 52), porque se le presenta como infinitamente Otro, distante y distinto. Es a partir de un infinito no cerrado “circularmente sobre sí mismo” que se abandona la violencia homogeneizante de lo absoluto y que se da lugar al “ser separado”, inaugurando, “sobre la totalidad, una sociedad” (2002: 126).

Ahora bien, ¿qué es aquello que advierte lo infinito del Otro para el sujeto? ¿Qué implicancias pueden seguirse de la insistencia en la separación entre Mismo y Otro? El Otro no es meramente aquel que marca la distancia con la mismidad, aquel que resiste a la totalidad del ser, sino que también es quien demanda al sujeto la responsabilidad de actuar éticamente. Levinas advierte que el sujeto se cuestiona a sí mismo a partir de la presencia del Otro, por el extrañamiento y el asombro que su aparición le producen.¹⁵ El hecho ético radica entonces en la incomodidad del yo que implica el ser del Otro: su ser singular, distante e infinito interrumpe la mismidad y la demanda, la convoca a la relación de responsabilidad. Pero ¿de qué forma? Si continuamos en el derrotero que propone Levinas en *Totalidad e infinito*, veremos que allí aparece una lectura novedosa del lenguaje y del discurso como formas de agencia ética. En efecto, el autor explica que el propósito del lenguaje no es el de representar, nominar violentamente al Otro sino más bien el de expresarse ante aquel, interpelarlo o invocarlo.¹⁶ En este sentido, el lenguaje se ubica allí donde hay intercambio, sólo existe donde hay intersubjetividad, donde hay *lazo*. La potencia ética del lenguaje descansa en su condición de posibilidad: no hay lenguaje si no hay un registro simbólico compartido, si no hay un orden de representaciones común e intersubjetivo. Hablar es participar y ser participado por el Otro, reconocerlo como interlocutor, y configurar así un registro de comunidad. Dice Levinas: “El lenguaje es universal porque es el pasar mismo de lo individual a lo general, porque ofrece mis cosas al otro. Hablar es volver el mundo común, crear lazos comunes” (2002: 99). Al mismo tiempo, el lenguaje tiene la función fundadora de tematizar y dar significación, orden a la

15 “Un cuestionamiento del Mismo —que no puede hacerse en la espontaneidad egoísta del Mismo— se efectúa por el Otro. A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética. El extrañamiento del Otro —su irreducibilidad al Yo— a mis pensamientos y a mis posesiones, se lleva a cabo precisamente como un cuestionamiento de mi espontaneidad, como ética” (Levinas, 2002: 67).

16 “El otro interpelado no es un representado, no es un dato (...) el lenguaje supone interlocutores, una pluralidad. Su comercio no es la representación del uno por el otro, ni una participación en la universalidad, en el plano común del lenguaje. Su comercio, lo diremos pronto, es ético” (Levinas, 2002: 96).

realidad fenoménica y caótica.¹⁷ “La definición, que sitúa el objeto en su género, supone la definición que consiste en superar el fenómeno amorfo de su confusión, para orientarlo a partir de lo Absoluto, su origen, para tematizarlo” (2002: 121). De modo que aquella función más fenoménica del lenguaje, a saber, del lenguaje como *acontecimiento* que hace posible la universalidad, también da cuenta de una eticidad, ya que se trata de un “acontecimiento primordial”, de un “impulso, un fuera de sí hacia el otro que sí” (Leconte, 2013: 86).

El lenguaje tiene en el pensamiento de Levinas un lugar privilegiado precisamente porque comporta una potencia ética y, más específicamente, porque supone una conmoción del sujeto en el encuentro hablado con un Otro. Ello revela que el acto de hablarle al Otro no supone una aproximación violenta sino una interrogación, ya que “no se interroga sobre él, se *lo* interroga” (Levinas, 2002: 71). Si insistimos en los significantes “interrogación”, “pregunta”, “cuestionamiento” es porque el mismo Levinas lo hace al subrayar la impresión suscitada por la alteridad en el yo, en su identidad. La torsión se da en la forma que toma el interrogante del Otro que, según explica Levinas, es forma de la demanda, y que no es otra cosa que la máxima que Oscar del Barco replica en su epístola: el Otro *es* expresando *no matarás*. Mas lo hace de una forma específica, ya que es la expresión de su rostro la que reclama y convoca a la responsabilidad. El rostro del Otro es mirada y es expresión, es simbólico, y es al mismo tiempo material,

17 En “‘Eso de lo que viven las palabras’. La significancia ética de la significación en Emmanuel Levinas”, Mariana Leconte indaga acerca del carácter ético del lenguaje en el pensamiento levinasiano, señalando que el autor lituano fundamenta fenomenológicamente el origen del lenguaje y el propio acto de significar, en la interpelación originaria del Otro. Así, la autora rescata dos momentos de justificación fenomenológica del significar, coincidentes con dos grandes obras de Levinas: *Totalidad e infinito* y *De otro modo de ser o más allá de la esencia* (2011). Respecto de la primera, señala que el lenguaje y la significación suponen “la entrada de las cosas en la esfera del otro” (Leconte, 2013:87), es decir, una salida de la relación gozosa del yo con la propia mismidad, aprendiéndose no únicamente el universo de las identidades, sino también de la objetividad, de la diferenciación dentro-fuera, etcétera. Sin ese significar, el mundo sería puro espectáculo, un “abismo caótico de la sensación, incommunicable” (2013: 87). Ahora bien, nos interesa aquí recuperar la segunda obra en la medida en que allí aparece la noción levinasiana de Decir. Ésta da cuenta de cierta exposición originaria a la que se encuentra el sujeto: este “se ofrece al otro” (2013: 91), sumido en una pasividad que no es meramente simbólica sino que está encarnada, se trata de una sensibilidad corporal, de la piel expuesta a la afección. En efecto, Decir es atender al requerimiento del otro, a su demanda, es estar expuesto a su otredad, es destituir la propia identidad. Es un acto ético porque es responder activamente ante su llamado: “cuando hablo, lo hago en el seno de un ya-estar concernido-por-el-otro, en el seno de una vulnerabilidad a su afección, que hace de mi hablar una respuesta” (2013: 92).

porque da cuenta de lo precario del cuerpo, o como expresa el filósofo lituano, “la piel del rostro es la que se mantiene más desnuda, más desprotegida (...) hay en el rostro una pobreza esencial” (2002: 71). Dicho de otro modo, no se trata de una cara singular —de hecho, al convertirse en cara abandonaría su condición de rostro— ya que no puede ser contenido ni comprendido, el rostro no se ve, puesto que la acción de ver implica ya una relación de dominación, teniéndose la cosa vista como mero dato pensable o comprensible. En este aspecto, la categoría comprende una dimensión fenoménica que supone un ser más allá de la forma, un más allá de la representación, una manifestación “puramente fenomenal, presentarse de una manera irreductible a la manifestación, como la rectitud del cara a cara, sin la mediación de la imagen en su desnudez, es decir, en su miseria y en su hambre” (Levinas, 2002: 213). Algo se produce cuando se mira a alguien a la cara, algo íntimo y ya entregado al encuentro que, como señala Levinas, es del orden de lo acontecimental.¹⁸ Vale decir, entonces, que el rostro se niega a ser contenido en la medida en que ello supondría su dominación o el ejercicio de un poder sobre él. En el rostro se presenta la negativa a darse porque es en verdad aquello a lo que se *accede* escuchando su llamada trascendente y extranjera, estableciéndolo como interlocutor.

Aquella demanda que ordena *no matar* —tal es la significación del rostro— condensa una naturaleza paradójica. Es que el decir —o *Decir*— del rostro es al mismo tiempo, y como en la carta de Oscar del Barco, la imposibilidad de su ejercicio. Además, Levinas señala que el rostro esconde otra significación no menos contradictoria, que es la incitación al acto de matar, la posibilidad de provocarle una herida a ese Otro que se presenta vulnerable, afectable y absolutamente independiente, que desafía la potencia del Mismo.¹⁹ Lo infinito de la trascendencia del Otro —que motiva la tentación de causarle un daño— es aquello que al mismo tiempo llama a la responsabilidad, “responsabilidad para con lo que no es asunto mío o que incluso no me concierne” (2002: 79) y que también se figura como infinita y *asimétrica*. El autor advierte que el lazo se anuda como responsabilidad de forma no recíproca puesto que el sujeto es responsable de manera total por el Otro, “incluso de su responsabilidad” (2002: 79). En otros

18 “Ni visto, ni tocado, porque en la sensación visual o táctil, la identidad del yo envuelve la alteridad del objeto que precisamente llega a ser contenido” (Levinas, 2002: 201).

19 “Yo sólo puedo querer matar a un ente absolutamente independiente, a aquel que sobrepasa infinitamente mis poderes y que por ello no se opone a ellos, sino que paraliza el poder mismo de poder” (Levinas, 2002: 212).

términos, si la alteridad y la trascendencia son infinitas, la significación del rostro en su exigencia ética también lo es, ya que “el hecho de que cuanto más justo soy, soy más responsable; nunca está uno libre con respecto al otro” (2002: 87). Pensar en una demanda ética satisfecha supondría la conmensurabilidad de algo que es inconmensurable o, en otras palabras, la idea de que el Otro puede ser acabadamente conocido y que su demanda es calculable. Tal como dice Levinas, “nadie puede, en ningún momento, decir: he cumplido todo mi deber... salvo el hipócrita” (2002: 88).

Sin embargo, el rostro no se figura exclusivamente como requerimiento o demanda ética, sino que funciona como condición para la humanización y al mismo tiempo, como introductor de una idea de humanidad.²⁰ Hacia el final de su emblemático *Totalidad e infinito*, Levinas señala que el llamado ético, su palabra, despliega un *nosotros* que no es meramente la suma de dos sujetos que dialogan, un vínculo yo-tú, sino que la propia mirada del rostro hace saltar la forma de la socialidad, “porque testimonia la presencia del tercero, de toda la humanidad, en los ojos que me miran. Toda relación social, como derivada, se remonta a la presentación del Otro al Mismo, sin ningún intermediario, imagen o signo, por la sola expresión del rostro” (2002: 226). Aquello que origina el lazo social es la responsabilidad ante un rostro que mira al Mismo y que insta una igualdad y una publicidad de lo humano. La cuestión se anuncia también, en sus derivas políticas, en la carta de Oscar del Barco: “El principio que funda toda comunidad es el *no matarás*. *No matarás* al hombre porque todo hombre es sagrado y cada hombre es todos los hombres” (2014a: 36). En estos términos, la humanidad, siguiendo a Levinas, tiene un doble sentido ya que, por un lado, supone “individualidades cuyo orden lógico no se reduce al orden de diferencias últimas en su género” (Levinas, 2002: 227), es decir, subjetividades de una singularidad irreductible, trascendente e infinita; y, por otro, implica una comunidad fraternal atravesada por una noción de igualdad, de *lo humano* que “se remonta al acceso al otro en el rostro (...) en la responsabilidad para sí y para otro” (Levinas, 2002: 228).

20 A partir de la figura del rostro como aquello que produce la demanda ética desde su precariedad, surgen interrogantes sobre la posibilidad de pensar cierta precariedad común entre seres vivientes, particularmente a partir de la figura del rostro animal y de su mirada como aquello que hace saltar el lazo de responsabilidad en una interdependencia de cuerpos vivos y adyacentes (Rucovsky, 2018). Teniendo en cuenta la explícita jerarquización por el valor de lo humano que realiza Levinas, cabría preguntarse en qué medida el decir del rostro no tiene su condición de posibilidad en la inscripción en un registro simbólico-corporal, o si es posible pensar una interpelación o demanda ética exclusivamente provocada por un saber del cuerpo.

Llegados a este punto, arribamos a una serie de interrogantes acerca de los razonamientos de Levinas aquí repuestos. En primer lugar, cabría preguntarse si una distancia tan extranjera o infinita con el Otro como la que esboza el autor, no atentaría contra la posibilidad de responder éticamente por él. Es decir, si bien lo inaprensible del rostro es aquello que lo hace singular y que introduce lo intersubjetivo, podría preguntarse en qué medida ello no podría producir un efecto de desafección con el Otro. Si el Otro es tan —radicalmente— Otro, ¿cómo puedo responsabilizarme o identificarme con él? ¿Qué lazo se puede establecer con un Otro absolutamente desigual? ¿No existiría el riesgo de la indiferencia, a pesar de que el rostro introduzca una noción de humanidad? ¿Qué noción de humanidad introduce? Como veremos en el próximo apartado, Judith Butler advertirá que existen normas o marcos de reconocimiento que operan humanizando ciertos rostros y deshumanizando otros. Al mismo tiempo, sería preciso indagar acerca del sujeto de la responsabilidad que se desprende del razonamiento levinasiano: ¿es exclusivamente desde la individualidad que se es responsable? Consideramos que la propuesta de Levinas ofrece y provoca efectos de lectura ambivalentes —el rostro es infinidad trascendente y es, a su vez, humanidad— que pueden alojar distintas modalidades de la responsabilidad. Movilizando las consideraciones butlerianas sobre la categoría de sujeto, esbozaremos una lectura sobre la noción de responsabilidad que de allí se desprende. Una responsabilidad mentada en su anudamiento social, cuando el sí mismo es ya siendo acontecido, hablado, dicho, interpelado por un Otro.

¿QUIÉN ERES? HACIA UNA CRÍTICA DE LA MISMIIDAD

Las indagaciones en torno a la responsabilidad y la ética tienen un lugar privilegiado en la obra de Judith Butler, especialmente en sus escritos elaborados a partir a los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001.²¹ En efecto, *Dar cuenta de sí mismo* comienza con una reflexión acerca de las consideraciones de Theodor Adorno en *Problemas de filosofía moral* (2019), retomando la pregunta del filósofo alemán sobre la posibilidad de un comportamiento moral. La deliberación ética aparece allí delineada bajo la forma de la sospecha crítica de las normas o preceptos morales ideológicos; sospecha que a su vez

21 En el año 2004 Butler publicó *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, analizando la centralidad de la categoría de duelo como forma de reconocimiento. En la obra se anuncia una crítica a las implicancias que tuvo el duelo nacional por los muertos en los eventos del 11 de septiembre, en la medida en que puso de relieve una distribución diferencial de lo que es una vida *llorable* y, por lo tanto, qué es lo que cuenta como vida (Butler, 2006).

tiene por agente a un sujeto que no es extranjero o exterior a aquellos discursos culturales de la ideología, sino que se encuentra inmerso en esa cultura que critica. En otras palabras, el sujeto motivado por la deliberación moral —esto es, motivado por la crítica de la ideología— es sujeto de la ideología, y ello no supone simplemente habitarla sino estar constituido por ella, existir en y desde ella (Adorno, 2019). La autora también señala que si bien el pensador de la Escuela de Frankfurt advierte el carácter constitutivo de lo ideológico en la dimensión individual, emergen “preguntas acuciantes por responder” (Butler, 2009: 18); a saber, interrogantes acerca de la configuración de ese yo moral, de ese sujeto —crítico— de la ideología, más específicamente, si éste puede actuar moralmente y bajo qué condiciones.

En tal sentido, la autora de *Dar cuenta de sí mismo* bosqueja en las primeras páginas la intención de mentar una noción de responsabilidad, aun cuando el sujeto no pueda responder de manera acabada ante el cuestionamiento por su identidad. Y aquel es el atolladero que, de alguna forma, introduce Adorno: ¿cómo es que el sujeto de la ideología, un sujeto atravesado y fundado por unas normas culturales y sociales, pueda pensar una forma de la agencia que sea crítica, conmovedora de esas normas? Además, Butler añade un señalamiento acerca de la propia identidad del sujeto, es decir, el hecho de que siempre exista para el “yo” una parte de su historia que se le presenta como no testimoniable, de la cual no puede dar cuenta, una *impresión* de la alteridad —manifestada tanto en la dependencia material y psíquica de *otros*, como también en el atravesamiento constitutivo de normas que le dan identidad—. En este sentido, los interrogantes que la autora recorre en el escrito líneas arriba mencionado se orientan en torno a la posibilidad ética del sí mismo y sus ambigüedades: ¿Puede el sujeto actuar responsablemente aun cuando desconoce las *fuerzas* que tuvieron lugar en su formación? Ese desconocimiento, ¿obtura toda agenda ética posible? ¿Qué modalidad de responsabilidad puede desprenderse haciendo énfasis en ese ser fisurado del sujeto?

Suponer que el sujeto porta una extranjería no sólo implica que emerge atravesado por una serie de normas que lo condicionan —y que le dan identidad—, sino que existen “relaciones primarias irrecuperables que [le] forman impresiones duraderas” (Butler, 2009: 59). Aquella alteridad supone para el sujeto una herida, una interpelación traumática que pone de relieve una afectabilidad no elegida a la que se encuentra ya entregado y que no puede controlar. En su origen, o más bien, en aquel momento —paradójico— previo a la constitución de la yoidad, el sí mismo habita una “pasividad ontológica” (Azaovagh de la Rosa, 2017:35), aquello que se figura condición de posibilidad de la receptividad del sujeto ante los otros. No se trata, explica Butler, de una

pasividad contraria a la actividad, sino la ausencia de la distinción entre pasivo y activo: la imposibilidad de aprehender acabadamente un registro simbólico, una vulnerabilidad que le impone una dependencia del otro encarnada en el propio cuerpo. Ello revela, por un lado, que resulta imposible pensar en un sujeto aislado, delimitado de los otros por completo, y por otro, que existe una vulnerabilidad que le es constitutiva, caracterizada por la presencia de un Otro. Además, es en la medida en que tales vínculos preexisten al sí mismo constituido como un “yo”, que forman parte de aquel pasado que le resulta perdido y al que sólo puede acceder de manera fantástica o fantasmática, significándole un trauma anterior a toda simbolización. Es por ello que la autora recupera lecturas provenientes del psicoanálisis (como las de Christopher Bollas, Jean Laplanche o el mismo Jacques Lacan), para subrayar la centralidad de aquellas experiencias primarias que el “yo” no puede asimilar.

Si bien, como nos advierte la enseñanza de Jacques Lacan, al ser hablado por otros el bebé ya está bañado en el lenguaje, existe en él una imposibilidad de representar las impresiones que se le presentan, aquellos “mensajes del mundo adulto” (Butler, 2009: 102). Éstos son vividos de manera abrumadora y enigmática,²² como vivencias pre-verbales experimentadas según Laplanche —pero también según Levinas en la relectura de Butler— en términos de una persecución sin causa ya que el yo se forma en una pasividad y precariedad que no ha elegido. En palabras de la autora, “al comienzo soy mi relación contigo, ambiguamente interpelada e interpelante, entregada a un ‘tú’ sin el cual no puedo ser y del cual dependo para vivir” (Butler, 2009: 113). Aún más atrás en el escrito mencionado, y reponiendo el análisis que Adriana Cavarero hace del reconocimiento hegeliano, Butler explica la centralidad que el otro tiene para el sí mismo no sólo en su vínculo primario sino también al momento de anunciarse como tal, pues es en virtud de un “tú” que lo interpele, que el yo puede narrarse y, más aún, que pueda existir una narración. Así, el lenguaje y la presencia de una alteridad exceden a la propia temporalidad del sujeto: éste se ve imposibilitado de contar su propio origen ya que debe “dar testimonio

22 Si bien la autora no lo menciona particularmente, es posible vincular tal argumento con el esgrimido por Jacques Lacan en torno a la identificación especular característica del registro imaginario. Explicando que el bebé a partir de los seis meses comienza a habitar la falta que le propina el mundo adulto, especialmente su necesidad de un otro que le dé cuidado y amor y en su incapacidad de percibirse como un cuerpo completo, éste se identifica con la imagen que le devuelve el espejo. Esa respuesta especular le da una primera idea de cuerpo, ilusión de completud, donde no hay escisión, anticipando una totalidad aún impedida por su *prematuration biológica*. Al respecto, ver Jacques Lacan (2014).

de un estado de cosas que uno podría no haber presenciado, que es previo a su aparición como sujeto capaz de conocer, y constituir así un conjunto de orígenes que uno sólo puede narrar a expensas del conocimiento autorizado” (Butler, 2009: 56). En ese sentido, ese encuentro con un otro implica un sello en su yoidad que la modifica y la instaure, quedando lo anterior como mera opacidad.

La vulnerabilidad parece configurarse en el pensamiento de Butler en una dimensión ontológica,²³ como elemento inherente al ser de la subjetividad. Y se trata de una vulnerabilidad que supone vivencias dolorosas para el sí mismo pero que, como veremos más adelante, tiene un valor ético: aquella exposición precaria es a su vez el principio de todo reconocimiento posible, es en razón de la opacidad constitutiva que el sujeto se encuentra implicado en los otros. Se trata entonces de una noción con una marcada ambivalencia, porque si bien caracteriza la experiencia primaria del encuentro fundante con un otro, marca al mismo tiempo lo precario, afectable y dependiente del sí mismo en ese encuentro. Al mismo tiempo, la vulnerabilidad funciona como concepto unificador de una noción de humanidad, ya que es la conciencia de la vulnerabilidad del otro lo que permite aprehender su existencia en tanto vida humana. Apelando a otro concepto que acuña la propia autora, la vulnerabilidad funciona como *marco de reconocimiento*, si lo entendemos como aquellos “modos culturales de regular disposiciones afectivas y éticas a través de un encuadre de la violencia selectivo y diferencial” (Butler, 2010: 13), como operación discursiva que permite visibilizar, aprehender y hacer inteligible una vida, delimitando la capacidad de una respuesta ética por ella. Existe una comunión o correspondencia en este planteo entre la significación de lo humano y el dolor (Rosenzweig, 2017), siendo este último aquello que permite aprehender una vida como humana. Es por ello que la pensadora estadounidense encuentra en el duelo una experiencia de desposesión fundamental para el sujeto, en la medida en que no

23 En “Más allá de la sustancia: ‘vida’ y apertura de lo ‘vulnerable’”, Esteban Rosenzweig se pregunta acerca de la posibilidad de encontrar en el pensamiento de Butler una “vulnerabilidad ontológica” (2017: 125). Según el autor, Butler se niega a pensar una identidad esencial puesto que ello significaría una violencia restrictiva de *lo que es ser* señalando que, en verdad, la pregunta de la autora se direcciona a pensar las condiciones de posibilidad de algo como lo idéntico o la identidad. En su lugar, sugiere que es posible encontrar una ontología de dimensión relacional, que da lugar a una ética de la no violencia nominadora con el Otro. En palabras del autor, “cuando se parte de una ontología dinámica, es decir, de una ontología de la relación, es imposible fijar y determinar al otro porque hay ‘algo’ de ese otro que de algún modo siempre escapa sin dejarse atrapar. Eso que escapa, eso que no coincide consigo mismo es precisamente la singularidad” (Rosenzweig, 2017: 136).

se tiene pleno control de sí, enfrentándose al enigma que oculta la pérdida. En *Vida precaria* el duelo aparece como norma que produce una distribución diferencial de la valoración de las pérdidas humanas, determinando qué vidas son merecedoras de ser lloradas, y aquellas que no lo son. Así, se produce una “violencia de la desrealización” (Butler, 2006: 60) donde los daños y la propia muerte son invisibilizados ya que se niega la existencia ontológica de quienes sufren tales ofensas. Al mismo tiempo, el duelo supone la experiencia de un no saber vinculada a un cambio en el yo: en cierto sentido, este se empobrece, desapareciendo en él un aspecto que en el otro perdido era fundamental. El duelo se figura como la aceptación de un cambio con un resultado no anticipable, donde no hay pleno autocontrol, exponiéndose el yo a un desconocimiento de sí, así como también a la “huella inconsciente de mi sociabilidad primaria” (Butler, 2006: 54).²⁴

Si la noción de vulnerabilidad se singulariza por su ambivalencia, es porque no pone de relieve exclusivamente la afectabilidad humana tanto en su desconocimiento de sí como en la exposición a la “eliminación de su sostén físico” (Butler, 2006: 57). Ser afectable y afectado es también escuchar al llamado del otro y, volviendo a Levinas, actuar éticamente: se trata de un yo habitado violentamente, desposeído por una alteridad no elegida y, al mismo tiempo, alojado por ese otro. Creemos que la noción de desposesión, que le confiere el título al diálogo entablado entre Butler y Athena Athanasiou (2017), es sintomática de cierta apuesta por lo ambivalente en la medida en que, como advierten las autoras al principio del libro, se trata de una categoría de una marcada polivalencia.²⁵ En efecto, implica la sumisión del sujeto a los marcos de inteligibilidad, incluyendo asimismo las prohibiciones y forclusiones psíquicas, y suponiendo “los procesos e ideologías a través de los cuales las personas son repudiadas y rechazadas por los poderes normativos y normalizadores (...) que regulan la distribución de la vulnerabilidad” (Athanasiou y Butler, 2017: 16). Sin embargo, lo desposeído funciona como “ideal político ambivalente” (2017: 13) puesto que puede producir una posición de sujeto que admita “los vínculos sociales diferenciados a partir de los cuales ese mismo su-

24 Así, se evidencia “la sujeción a la que nos somete nuestra relación con otros en formas que no siempre podemos contar o explicar —formas que a menudo interrumpen el propio relato autoconsciente que tratamos de brindar, formas que desafían la versión de uno mismo como sujeto autónomo capaz de contarlo todo—” (Butler, 2006: 49).

25 “Tiene que ver con el respeto y la potencialidad vital de ser afectados por los otros y debernos a nosotros mismos a los otros. Pero también tiene que ver con el potencial de lastimar, el potencial de las distribuciones y experiencias injustas y desparejas de los daños y las injusticias” (Athanasiou y Butler, 2017: 195).

jeto es constituido y a los que también se encuentra obligado” (2017: 13). Bordeando la violencia que impone interpelaciones dolorosas, es en la desposesión que descansa toda potencialidad de responder éticamente, adoptando una postura crítica del sujeto autogobernado y posesivo, yendo más allá de la individualidad y la autodominación “impermeable” (2017: 132).

Como hemos anticipado, la responsabilidad encuentra un fundamento en la intrusión o afección primaria que es signo de una vulnerabilidad imposible de ignorar. No obstante, podría cuestionarse cierta apuesta ponderante de esa herida; es decir, ¿hay una intención de enaltecer el padecimiento del yo? Siguiendo a Azaovagh de la Rosa (2017), creemos que es preciso marcar dos niveles en la lectura de Butler, uno ontológico y uno pre-ontológico: en el caso del análisis de Laplanche, se trataría de una indagación previa a la ontología del sujeto, en la medida en que allí se describe la inexistencia de un yo formado. Marcar la centralidad que tiene para la ética la presencia de un Otro —vívida como violencia— en ese momento de fundación del yo en su *ser*, no implica exaltar una violencia que vulnere al sujeto, sino señalar que “ninguno de nosotros está delimitado o separado de los otros por completo, sino que todos estamos en nuestro propio pellejo cada uno en las manos y a mercedes del otro” (Azaovagh de la Rosa, 2017: 38). La cuestión es advertida por Butler en *Dar cuenta de sí mismo*, cuando aclara que no se busca que la intrusión sea deseada, sino que el ejercicio ético debe consistir en “lo intolerable de la exposición como síntoma, como recordatorio de una vulnerabilidad común, una cualidad física y un riesgo comunes” (Butler, 2009: 138). Por ello, la responsabilidad aparece asimismo ligada a la no violencia, o como “respuesta enfáticamente no recíproca” (2009: 138). Tal ausencia de reciprocidad marca una continuidad con la idea de asimetría que propone Levinas para pensar lo ético de la relación con el Otro, que implica una escucha del mismo incluso contra la propia autoconservación. Es precisamente porque el Otro es amenazante para el sujeto que éste debe preservar su vida, y a pesar de que “para los seres humanos el deseo de matar es fundamental” (2006: 173), la respuesta siempre debe ser la de poner tal deseo “al servicio de mi deseo interno de aniquilar la propia agresión y el sentido de prioridad” (2006: 173).

Es posible observar algunos elementos en común entre los postulados levinasianos y la idea de vulnerabilidad esbozada por Judith Butler. Es que es la vulnerabilidad del otro la que demanda al sujeto y lo hace darse la vuelta; vuelta que a su vez implica una pregunta que lo reconozca y que, al mismo tiempo, no violenta su singularidad. Recuperando a Cavarero, Butler dilucida que es la interrogación que enuncia “¿quién eres?” (2009: 48) la que supone un otro imposible de

aprehender por completo, puesto que preguntar por el quién ya supone a alguien más que no es del todo conocido. Así, ese Otro demandante constituye, como indicamos en el anterior apartado, un vínculo fundamental para el sujeto y erige en ella o él los fundamentos de toda responsabilidad, desposeyéndolo.²⁶

No obstante, en relación con la figura del rostro, si bien la autora señala la importancia de su poder vinculante, en consonancia con su concepción de marcos que regulan el reconocimiento y la capacidad de aprehender una vida, también entiende que existen normas que operan humanizando ciertos rostros y deshumanizando otros.²⁷ En ese sentido, advierte acerca del riesgo de voltearse de manera violenta hacia el Otro, reconociéndolo de manera total y apropiándolo. La cuestión de una aproximación no violenta expuesta de algún modo por el propio Levinas, supone una respuesta al llamado de lo diferente sin producir una relación paternalista o victimizante que le genere una mayor desposesión. En tal sentido, Butler señala la centralidad de intentar representar al rostro, en tanto tarea imposible pero a su vez necesaria, entendiéndolo que de ella depende toda humanización posible. Aquella labor consiste en interrogar los esquemas normativos que producen representaciones del rostro del Otro que definen de forma diferencial aquellas vidas dignas de ser lloradas (Popuri, 2014).

Creemos que es preciso señalar lo que juzgamos la principal resignificación de la categoría levinasiana de ética desde la óptica de Butler. Si bien el autor lituano no señala que la responsabilidad tenga implicancias necesariamente individuales, tampoco le asigna un carácter eminentemente social, como sí lo hace la autora al sostener que el principio de atención al Otro presupone un orden de intersubjetividad ya presente en la mismidad del yo: el Otro no sólo persigue sino que *ocupa* al yo, lo desposee, sustituyéndolo y posicionándose en su interior.²⁸ En ese sentido consideramos que es posible sostener que Butler reafirma —y rebasa— la crítica que Levinas hace de la mismidad, marcando lo problemático de pensar un sí mismo unificado en

26 “Que otro me deshaga es una necesidad primaria, una angustia, claro está, pero también una oportunidad: la de ser interpelada, reclamada, atada a lo que no soy yo, pero también movilizadora, exhortada a actuar, interpelarme a mí misma en otro lugar y, de ese modo, abandonar el ‘yo’ autosuficiente considerado como una especie de posesión. Si hablamos y tratamos de dar cuenta desde ese lugar, no seremos irresponsables o, si lo somos, con seguridad se nos perdonará” (Butler, 2009: 183).

27 En *Marcos de guerra*, la autora reflexiona acerca de la imagen de Osama Bin Laden como ejemplo de rostro deshumanizado.

28 En el decir de Haritha Popuri (2014: 24), “emerge un ‘yo’ que puede entender su lugar bajo ningún otro lugar que aquel ya ocupado por otro”.

todo orden ético. Si bien el ser del Mismo es conmovido y cuestionado ante la presencia del Otro, su identidad no es pensada, en el decir de Levinas, en términos de escisión, opacidad o fisura.

Aquella es la cuestión delineada en *Marcos de guerra* cuando la autora se pregunta acerca de las implicancias de la responsabilidad: “¿soy responsable sólo ante mí mismo? ¿Hay otras personas de las que también soy responsable? (...) ¿Es sólo como un ‘yo’, es decir, como *individuo*, como soy responsable?” (Butler, 2010: 60, la cursiva es nuestra).

Como afirma en *Desposesión*,

lo ético no es ni lo moral ni lo derivado de la “responsabilización”. Y si hablamos de responsabilidad en el contexto de esa idea de lo ético, sería precisamente el contraejemplo del narcisismo moral. No aumento en mí mi virtud cuando actúo responsablemente, sino que me doy a esa sociabilidad que insiste más allá de los límites del “yo”. (Athanasiou y Butler, 2017: 135)

La relación ética —a saber, la escucha de la demanda del rostro— encuentra su condición de posibilidad en la tachadura del sujeto; tachadura que le supone estar ya implicado en una trama intersubjetiva, ser ontológicamente *con* otros. Lo ético es precisamente ese lazo que desborda al yo como individuo, y que le recuerda su ser agujereado.

CONSIDERACIONES FINALES

Si la propuesta aquí mentada se anuda a partir de la lectura de la epístola de Oscar del Barco, es porque ésta anuncia, de alguna forma, una pregunta sobre lo político que implica necesariamente respuestas desacopladas. Su intervención, de sesgo levinasiano, pone de manifiesto una incomodidad que hace urgente y al mismo tiempo permitida la interrogación sobre lo que hay de político en lo ético —o de ético en lo político—, precisamente porque lleva a lo político a un lugar de desajuste. Ello no supone su anulación —cuestión recalcada por muchas de las numerosas réplicas que suscitó la carta—, sino más bien una inscripción difícil, incómoda, que excede al cuestionamiento acerca de la practicabilidad del *no matarás*. De cierto modo, la formulación lleva implícita una serie de movimientos que dan cuenta de la atadura entre ética y política, y más especialmente, de la forma en que se da esa atadura: la ética como llamado particular e ineludible, es al mismo tiempo lo que conmueve a la singularidad del yo, revelando su ser participado por algo que le es ajeno.

Creemos que hay un efecto de lectura que puede desprenderse de los argumentos de los autores más arriba abordados. Que el en-

cuentro con un Otro infinito, que anuncia la lectura de Levinas, supone un descentramiento para la identidad del sí mismo, desafiando su potencia y demandándole responsabilidad. Y que, siguiendo a Butler, ese encuentro nunca es narrable —no hay un origen primigenio, un *primer* encuentro—, en la medida en que se trata de una presencia situada en la prehistoria del yo, en su constitución. Ello se encuentra en la propia categoría de sujeto, puesto que se es sujeto de algo más (del Barco diría: *más-que-ser*), de lo que, precisamente por ser extranjero, no se puede dar acabada cuenta. El desajuste que ello supone para lo político aparece cabalmente con el señalamiento que hace la autora acerca de la cuestión, a saber, que en el seno mismo de la identidad hay una extranjería constitutiva que le reclama una respuesta ética o, a la inversa, que toda responsabilidad encuentra su fundamento en el ser ontológicamente atravesado por la alteridad.

Hay cierta sospecha compartida, formulada bajo las distintas modulaciones de los autores trabajados, que marca un reverso de lo político, un anudamiento de la singularidad con una socialidad que la rebasa. Nada más imposible pero no por ello menos vinculante que el mandato que insiste en lo imperioso de la precariedad del Otro: *no matarás*.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor (2002). *Problems of Moral Philosophy*. Stanford: Stanford University Press.
- Adorno, Theodor (2019). *Problemas de filosofía moral*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Athanasiou, Athena y Butler, Judith (2017). *Desposesión: lo performativo en lo político*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Azaovagh de la Rosa, Anisa (2017). La intersubjetivación como responsabilidad asimétrica. En María Luisa Femenías, Ariel Martínez y Rolando Casale (Comps.), *Judith Butler fuera de sí*. Rosario: Prohistoria Ediciones.
- Burgos, Raúl (2004). *Los gramscianos argentinos: Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.
- Butler, Judith (2006). *Vida precaria*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2009). *Dar cuenta de sí mismo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, Judith (2010). *Marcos de guerra*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2012). Jugársela con el cuerpo. Entrevista con Judith Butler por Patricia Soley-Beltrán y Leticia Sabsay. En Patricia

- Soley-Beltran y Leticia Sabsay (Eds.), *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad*. Madrid: Egales.
- Del Barco, Oscar (2014a). Carta enviada a *La Intemperie*. En VV.AA., *No matar. Sobre la responsabilidad*. Córdoba: Ediciones del Cíclope.
- Del Barco, Oscar (2014b). Observaciones de Oscar del Barco a los artículos de Jorge Jinkis, Juan B. Ritvo y Eduardo Grüner, publicados en la revista *Conjetural* N° 43 (publicado en el sitio web «El interpretador»- Noviembre de 2005. En VV.AA., *No matar. Sobre la responsabilidad*. Córdoba: Ediciones del Cíclope.
- Greco, María Florencia (2010). “No matar”. Un abordaje discursivo de la carta de Oscar del barco y Tótem y tabú”. En *IV Congreso Internacional de Letras*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Jouvé, Héctor (2014). Testimonio de Héctor Jouvé. En VV.AA., *No matar. Sobre la responsabilidad*. Córdoba: Ediciones del Cíclope.
- Lacan, Jacques (2014). El estado del espejo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.
- Leconte, Mariana (2013). “Eso de lo que viven las palabras”. La significancia ética de la significación en Emmanuel Levinas. *Philosophia*, 73 (2), 83-95.
- Levinas, Emmanuel (2002). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, Emmanuel (2011). *De otro modo de ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, Emmanuel (2015). *Ética e infinito*. Madrid: La Bolsa de la Medusa.
- Mèlich, Joan-Carles (2014). La condición vulnerable (una lectura de Emmanuel Levinas, Judith Butler y Adriana Cavarero). *Ars Brevis*, 20, 313-331.
- Popuri, Haritha (2014). Vulnerability and responsibility: Judith Butler’s political rendering of Levinasian ethics. *Hinge*, 20, 19-28.
- Ritvo, Juan (2014). Artículo en *Conjetural* N° 43 de Juan Bautista Ritvo (octubre de 2005). En VV.AA., *No matar. Sobre la responsabilidad*. Córdoba: Ediciones del Cíclope.
- Rodriguez Marcos, Javier (16 de octubre de 2004). Entrevista a Juan Gelman: “Lo contrario del olvido no es la memoria, sino la verdad”. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/diario/2004/10/16/babelia/1097884224_850215.html
- Rosenzweig, Esteban Miguel (2017). Más allá de la sustancia: “vida” y apertura de lo “vulnerable”. María Luisa Femenías, Ariel Martí-

nez y Rolando Casale (Comps.), *Judith Butler fuera de sí*. Rosario: Prohistoria Ediciones.

Rucovsky, Martín de Mauro (2018). La vaca que nos mira: vida precaria y ficción. *Revista Chilena de Literatura*, 97, 175-197.